

La caduta di Costantinopoli vista dai Turchi

■ Agostino Pertusi

Il 28 luglio 1480 un corpo di spedizione formato da 18.000 uomini, di cui 700 cavalieri imbarcati su 140 navi, al comando del grande ammiraglio Gedik Ahmed Paşa, sbarcò sulla costa pugliese nei pressi di Roca Vecchia, a nord di Otranto, e l'11 agosto conquistava la stessa città fortificata di Otranto compiendo una gran strage degli abitanti: circa 10.000 persone caddero combattendo, e tra queste il governatore Francesco Zurlo e l'arcivescovo Stefano Pendinelli; altre 10.000 vennero fatte prigioniere e inviate sulle coste albanesi per esser vendute come schiavi. Poco tempo prima, un'altra grossa flotta, al comando dell'ammiraglio Mesîh Paşa, aveva attaccato il 23 maggio l'isola di Rodi, difesa valorosamente dai cavalieri dell'Ordine di San Giovanni, e aveva posto un assedio che si protrasse per quasi tre mesi. Nello stesso anno una terza spedizione era stata inviata in Anatolia contro il principato ancora indipendente degli Zu'l-quadrîje, figli del suocero di Mehmed II (Maometto II il Conquistatore). Ma il 3 maggio 1481 il «gran Turco», come era detto in Occidente il sultano di Istanbul, che aveva suscitato un'ondata di panico in tutto il mondo e che nel giro di un trentennio aveva conquistato un territorio altrettanto vasto, in Occidente e in Oriente, quanto quello dell'impero bizantino nel periodo del suo massimo fulgore, moriva ancor giovane, a 49 anni, nei pressi di Gebze in Anatolia, malgrado le cure dei medici — il persiano Hamîd ed-Dîn al-Lârî e l'italiano Jaqûb Paşa (Jacopo da Gaeta) —, mentre si accingeva a prendere egli stesso il comando di una nuova spedizione contro Rodi. L'incubo di una «turchizzazione» dell'Occidente europeo si era per il momento allontanato. Esso aveva avuto inizio da quando, all'alba del 29 maggio 1453, le truppe degli Jeñîçeri erano penetrate in Costantinopoli attraverso

due brecce delle mura operate dalle grosse bombarde di Mehmed.

La conquista turca di Costantinopoli fu sentita come *epochmaking*, cioè come una svolta storica: la fine definitiva di un determinato periodo storico del mondo e l'inizio di un periodo assolutamente nuovo. «Fuerunt Itali rerum domini», scriveva Enea Silvio Piccolomini, allora segretario della cancelleria dell'imperatore Federico III d'Asburgo, poi papa Pio II, all'indomani della catastrofe all'amico Leonardo Benvoglianti, «nunc Turchorum inchoatur imperium». Fu un periodo che durò a lungo e che incise profondamente sulle civiltà dei paesi che caddero sotto il dominio turco, ma che rappresentò anche un po' la cattiva coscienza dell'Occidente nei confronti dell'Oriente greco e balcanico, abbandonato a se stesso; cattiva coscienza che operò in modo permanente, sentendosi l'Occidente sempre corrispondente di quanto era accaduto e temendo per sé una sorte non diversa, qualora non avesse saputo provvedere tempestivamente ad arginare la forza d'espansione dei Turchi. In realtà l'Occidente, nel trentennio di potere di Mehmed II, non riuscì, per i suoi dissidi interni, a organizzare una spedizione in grado, non dico di annientare, ma nemmeno di contenere le conquiste del «gran Turco»!

Secondo gli studi più recenti in materia, si può affermare in tutta tranquillità che fino alla caduta di Costantinopoli in Occidente si ebbero solo scarse e vaghe informazioni sui Turchi e il loro potenziale di guerra, anche in potenze, come Venezia, Genova, Napoli, Rodi, ed altre, che per i loro traffici commerciali e politici avrebbero dovuto possederle. Soltanto dopo la caduta della capitale bizantina l'immagine del «gran Turco», cioè di Mehmed II, assume contorni più realistici, sia dal punto di vista iconografico che da

quello descrittivo. Se le incisioni in legno di Trento e di Augsburg della seconda metà del secolo xv sono di carattere fantastico, altra incisione, come quella del Kupferstichkabinett di Berlino, attribuita alla scuola di Antonio Pollaiuolo, o altri ritratti, come la miniatura di Topkapi Serayi (Mehmed con la rosa), attribuita a Costanzo da Ferrara (ca. 1478), o la medaglia dello stesso Costanzo del Numismatische Kabinett di Berlino o il famoso quadro di Gentile Bellini (datato 25 nov. 1480, nella National Gallery di Londra), o l'altro con il figlio Djem, più o meno dello stesso anno (appartenente ad una raccolta privata svizzera), o infine la medaglia bellissima di Bertoldo di Giovanni, allievo del Donatello, rivelano tutti un grande impegno realistico.

I ritratti di Mehmed II che ci danno le fonti letterarie, a partire dal 1453, sono di duplice natura: i primi di carattere soprattutto morale, poi anche fisico-morale. Così quelli di Jacopo Tedaldi, di Isidoro di Kiev, di Lauro Quirini, di Leonardo di Chio, di Enrico di Soemmern e del papa Nicolò v insistono soprattutto sulla crudeltà, ambizione e fanatismo religioso del giovane sultano; ma non mancano di mettere in rilievo la sua cultura e il suo interesse per le opere dell'antichità greca e latina intorno ai grandi personaggi storici (Alessandro, Cesare, ecc.), la sua curiosità per la situazione geografica e politica delle potenze occidentali, il suo profondo interessamento per tutto ciò che riguardava la guerra, i suoi progetti di spedizioni (contro la zona danubiana, le isole greche, l'Italia e tutto il mondo cristiano) e la sua potenza, sia per le forze immense di cui disponeva, sia per l'estensione del suo impero. L'accento è posto sul suo carattere sanguinario e crudele: i paragoni con Nerone, con Tieste, con Caligola ricorrono continuamente, come pure quelli con Sennacherib, con Belzebut e con Satana; anzi egli è identificato con il «precursore dell'Anticristo». I ritratti invece di Nicolò da Foligno, di Nicola Sagundino, di Jacopo Languschi e di altri puntano piuttosto sui

caratteri somatici e ne traggono deduzioni di tipo psicologico-morale. Siamo molto vicini ai ritratti dei pittori e dei medaglisti: viso piuttosto lungo, occhi un po' sporgenti, naso aquilino, ciglia riunite, magro, pallido, capelli crespi e lunghi svolazzanti, barba rada e a punta, indice di grande crudeltà. Apprendiamo che Mehmed è di indole e di aspetto malinconico, di statura media, con lineamenti del volto che esprimono una certa umanità. La sua intelligenza, vivace e profonda, fa di lui un regnante abile, volitivo, preciso, riformatore. Sebbene incline ai piaceri, è uomo abbastanza temperante e di costumi sobri. Il Sagundino, che vuol dare di Mehmed l'immagine classica dell'uomo d'azione fornito di volontà di potenza, dice di lui: «Fa sempre qualcosa o pensa sempre a qualcosa, è sempre in moto; o pensa o delibera o mette in atto ciò che ha stabilito di fare con straordinaria tempestività». Di qui è nato nei nostri umanisti, imbevuti di immagini epiche classiche, il desiderio di esaltarne le imprese e le vittorie, di farne insomma un personaggio epico, ma con fini spesso inconfessabili, cioè per ottenere vantaggi e riconoscimenti di carattere personale (così, per esempio, Michele Critobulos e Francesco Filelfo) o per tributare ringraziamenti a seguito di vantaggi già ricevuti (così Gian Mario Filelfo, nella sua *Amyris*, scritta per conto del mercante anconetano Othman Lillo Ferducci). Ma in generale memorialisti e storici tendono a dare un'immagine negativa di Mehmed, mettendone in rilievo la crudeltà e l'empietà. È naturale: tali immagini sono il frutto di una tradizionale e unilaterale visione dell'Islam e dei suoi capi politici e spirituali, dalle invasioni arabe alle crociate e alla costituzione degli emirati turchi in Asia Minore, da Maometto ai califfi e ai dinasti seldjiukidi e osmani.

Tutta diversa è l'immagine che danno di Mehmed e delle sue imprese i documenti storico-letterari turchi che parlano della caduta della capitale bizantina. Alludo alle narrazio-

ni di Tursun Beg (*Tarich-i ebul-feth sultan Mehmed chàn*, cioè «Storia del signore della conquista, il sultano Mehmed», scritta fra il 1460 e il 1498), di 'Aşyq Paşa-zâde (*Tewârîch-i âl-i 'Osmân*, «Storie della casa di Osman», composte avanti il 1494), di Qyvâmî (*Fetihnâme-i sultan Mehmed*, «Racconto delle conquiste del sultano Mehmed», scritto verso il 1488), di Mehmed Neşri (*Kitâb-i Djihânumâ*, «Il libro che descrive il mondo», completato verso il 1492), di Ibn Kemâl (*Tewârîch-i âl-i 'Osman*, «Storia della dinastia di Osman», scritta tra il 1502 e il 1535), di Tâdji Beg-zâde Ga'fer Čelebi (*Mâhruse-i Istanbul fethnâmesi*, «Libro che celebra la conquista di Istanbul protetta da Dio», composto avanti il 1515) e infine di Khôdja Sa'd ed-Dîn (*Tâdj al-Tewârîch-i*, «Il diadema delle storie», del 1574 ca.). I primi tre vissero al tempo di Mehmed II, gli altri ai tempi di Bajezid II, di Selim I e Selim II. Salvo 'Aşyq Paşa-zâde, Neşri e Khôdja Sa'd ed-Dîn, per i quali si hanno traduzioni complete o parziali in lingue moderne occidentali, tutti gli altri autori sono quasi sconosciuti agli storici della caduta di Costantinopoli, salvo, ben inteso, che al turcologo tedesco Franz Babinger, perché le loro opere non sono mai state tradotte in una lingua a noi accessibile [...].

Prima di affrontare l'esame del contenuto dei racconti turchi, è opportuno, io credo, fare qualche osservazione preliminare. L'occidentalista, ivi compreso il bizantinista, che ha familiarità con i documenti e i testi storici occidentali (latini e greci), quando si pone a leggere i testi orientali (arabi e turchi) sente di trovarsi di fronte a un modo di concepire il racconto storico molto diverso, frutto di una mentalità diversa, cioè di una tradizione letteraria ed anche di una *Weltanschauung* o concezione del mondo che si allontana notevolmente da quella, per intenderci, greco-latino-cristiana, che è propria del mondo medievale occidentale. L'occidentalista quindi deve accantonare il suo modo di vedere le cose, cioè dal suo punto di vista, greco-latino-cristiano, e porsi o tentare di immede-

simarsi con il modo di vedere arabo-turco-islamico, altrimenti rischia di non comprendere nulla. In secondo luogo, le narrazioni turche, da quella di Tursun Beg a quella di Khôdja Sa'd ed-Dîn, appaiono più come dei *fethnâme*, cioè delle «descrizioni delle conquiste» di carattere letterario, opere largamente infarcite di retorica iperbolica, che non come vere e proprie «storie» fornite di dati precisi e di documenti. Inoltre, nella maggior parte dei casi, appare chiaro che queste opere si propongono soprattutto di esaltare la religiosità di Mehmed e la sua aderenza alle parole sacre del Corano. Il clima spirituale di questa letteratura si contrappone decisamente a tutta la letteratura «cristiana» dei memoriali, delle lettere e dei documenti storici sulla caduta di Costantinopoli; ma lo si noti, non per partito preso, non per una assunta posizione polemica nei confronti delle versioni dei fatti date dai cristiani, ma per una visione diversa del mondo, derivata ai letterati turchi in parte da tradizioni letterarie orientali (persiana, araba e osmana), in parte da tradizioni religiose e giuridiche connesse con l'insegnamento coranico.

Tale letteratura inoltre è la voce del vincitore: la voce di chi, sebbene con qualche perplessità e con momenti di scoraggiamento, ma sempre tenacemente teso a realizzare un sogno lungamente vagheggiato (quasi un'ossessione), riuscì a conquistare la capitale che fu «la giovane sposa a cui aspirarono molti re e sultani dell'Islam», come dice poeticamente Tursun Beg alludendo alle imprese dei califfi arabi e dei dinasti turchi, in particolare a Bajezid I nel 1397-99 e a Murad II nel 1422; quella città che era stata promessa nell'*hadith* di Muslim («felice l'armata, felice il capo che la conquisterà»), promessa che era lentamente maturata nella coscienza dei Turchi musulmani. Ma è anche, come è naturale, la voce della fede e della concezione di vita islamiche. Se nella letteratura cristiana del tempo si trova la continua contrapposizione verità-errore, fedele-infedele, credente-

miscredente, pio-empio, nella letteratura islamica la stessa contrapposizione è rovesciata: l'«infedele» e il «miscredente» è il cristiano, il «fedele» e il «credente» il musulmano, e naturalmente alla «crociata» cristiana viene contrapposto il *djihad*, cioè la «guerra santa» islamica.

Ho detto che questa letteratura si propone lo scopo di esaltare lo spirito religioso di Mehmed come capo e interprete dell'Islam. Non è qui il caso di esaminare l'atteggiamento di Mehmed di fronte alla fede islamica; ma se è vero che egli ebbe, come dice il Babinger, una «particolare predilezione per tutto ciò che era persiano e quindi eretico», una «manifesta inclinazione per le dottrine eterodosse sciitiche e per i liberi pensatori», una «tendenza a concezioni religiose che non potevano essere consone a quelle degli ortodossi professate dal clero rigidamente sunnitico», è pur vero che «nella sua qualità di capo dello Stato, egli fu energico e irremovibile nel far osservare l'indirizzo sunnitico dell'Islam e vi aderì egli stesso nelle pratiche esteriori». È questo secondo aspetto della personalità religiosa di Mehmed che viene messo in rilievo dai contemporanei e dai più immediati loro successori, a tal punto che spesso le loro opere sono dei veri e propri encomi, simili a quelli che i retori bizantini dell'ultimo periodo scrivevano ad esaltazione dei loro sovrani. Già Qyvâmî, ad esempio, tende a dimostrare innanzi tutto la verità dell'*hadith* coranico sulla conquista di Costantinopoli, città che egli ritiene il «punto centrale» nell'ambito delle terre islamiche (e in realtà lo era da tempo), e in secondo luogo che Mehmed è stato lo strumento della volontà di Dio.

Tursun Beg nel suo splendido racconto, misto di prosa e di poesia, scritto in un impasto linguistico di persiano, di arabo e di turco che dice molto sulla natura composita dell'opera, non è certo da meno di Qyvâmî: per lui la conquista è stata la ricompensa data da Dio a colui che ha avuto una fede profonda nella sua parola. Mehmed è costantemente

rappresentato come «saldo e forte di cuore», con «spirito rivolto alla giustizia e alla misericordia», osservante «delle norme della legge divina», combattente «per Dio la vera guerra santa», confidente nei detti del Corano. «L'evento della conquista — egli dice rivolgendosi a Mehmed — ebbe luogo in un momento storico, il momento felice della tua fede (ed è Dio che percuote con la spada), un momento senza precedenti.» Mehmed è «il Destino di Dio», le sue possenti bombe sono le «esecutrici del destino», la sua vittoria è «quella che viene da Dio»; al momento della sua entrata a cavallo nella capitale, vinta e prostrata, «davanti a lui si teneva il Favore celeste, dietro di lui la Felicità, a destra la Vittoria, a sinistra la Potenza». Come Maometto divenne al suo tempo il «suggero della Profezia», così Mehmed è divenuto «l'illustrazione di ciò che significhi la devozione della Fede [...], l'ombra della bontà di Dio». Nella sua visione religiosa strettamente ortodossa, Tursun Beg arriva a meravigliarsi che Costantinopoli, «benché si trovasse da cento anni in mezzo ai paesi musulmani, seguisse la falsa fede», che il suo principe si dicesse «imperatore dei Rûm», cioè dei Romani, e che proteggesse «nel suo seno veri e falsi discendenti della famiglia di Osman» e suscitasse per loro tramite dei torbidi nell'impero turco. I bizantini e i latini, qualificati più volte non solo come «infedeli», ma anche come «scellerati, abietti, malvagi, ignoranti», come del resto i cristiani qualificavano «empi, atei e malvagi» i musulmani, secondo Tursun Beg avrebbero ceduto «all'illusione di partecipare ad una guerra per la difesa della loro religione», «all'inganno della loro ignoranza estrema» (s'intenda, della parola di Allah). Il fallimento del loro disegno sconsiderato di opporsi alla conquista di Mehmed costituiva una prova della verità della fede islamica.

Anche in Tâdji Beg-zâde Ga'fer Čelebi c'è una posizione simile, ma in un certo senso più epica, perché Mehmed viene rappresentato sostanzialmente come un antico *ghâzi*.

cioè un combattente della fede. Alla vigilia di intraprendere la marcia su Costantinopoli il sultano tiene un discorso (o meglio, l'autore fa tenere al sultano un discorso) dove dichiara di esser pronto a morire nell'impresa e a conquistare così il premio celeste promesso ai combattenti della «guerra santa». Questo orpello religioso manca in 'Aşyq Paşa-zâde, che però sottolinea la sua volontà di conquista di fronte agli incerti e ai traditori. Con Khodja Sa'd ed-Dîn si ritorna all'immagine di Mehmed come esecutore dei disegni della provvidenza: egli è il «favorito della sorte fin dalla sua nascita», è il «dispensatore della giustizia», è colui che ha dato compimento alla promessa dell'*hadith* di Muslim e all'assedio implora «l'assistenza del braccio della grazia divina». Questo è il quadro religioso entro il quale debbono esser collocati i racconti turchi della conquista di Costantinopoli.

Ma prima di avventurarci nella lettura di questi testi è opportuno prendere in esame un documento che non rientra nella categoria dei *fethnâme*, del quale, di proposito, non ho ancora parlato. Si tratta di una lettera (assolutamente autentica) che lo *şeykh* o capo spirituale Aq Şems ed-Dîn scrisse personalmente al sultano Mehmed all'indomani di una sconfitta navale subita dalla flotta turca il 20 aprile 1453. Le fonti occidentali, e *in primis* Nicolò Barbaro e Leonardo di Chio, un veneziano e un genovese, ci descrivono la battaglia in tutti i suoi particolari. Tre navi mercantili genovesi, provenienti da Chio, con armi, soldati e vettovaglie, al comando di Maurizio Cattaneo e dei «patron» Domenico «de Novaria» e Battista da Feliciano, ed una nave bizantina, proveniente dalla Sicilia con un carico di frumento, al comando di Francesco Lacanella, venute in soccorso della capitale, passano i Dardanelli, ma sono costrette ad arrestarsi proprio davanti a Costantinopoli a causa di un'improvvisa bonaccia. La flotta turca, o meglio, una buona parte di essa, almeno un centinaio di navi, solle-

citata da Mehmed, muove contro di esse per catturarle, ma dopo una battaglia di tre ore, in cui lo stesso ammiraglio turco, Sulejman Beg Balta-oghlu, viene ferito, le navi riescono a sottrarsi alla cattura. Al cader della notte il capitano veneziano Gabriele Trevisan, uscito dal porto con tre galere, trascina le quattro navi in salvo all'interno del Corno d'Oro tra le manifestazioni di giubilo della popolazione che ha assistito dall'alto delle mura alla vittoriosa battaglia. Mehmed, dal canto suo, aveva anch'egli assistito al combattimento pieno di rabbia e lanciando imprecazioni. Tornato all'accampamento, sulla collina di Maltepe, dovette investire duramente Aq Şems ed-Dîn accusandolo di aver fallito nell'oggetto delle sue preghiere (la protezione di Allah) e di aver fatto profezie prive di fondamento (sulla conquista della città). È egli stesso che ce lo dice nella sua lettera a Mehmed. Aq Şems ed-Dîn era un maestro del Corano molto stimato e la leggenda vuole che egli abbia scoperto la tomba del porta-bandiera del Profeta, Ebû Ejjûb, proprio durante le operazioni d'assedio di Costantinopoli; faceva parte di quel gruppo di *derviş* che dovevano infiammare all'azione i guerrieri impegnati nei combattimenti. L'accusa del sultano non lo turba affatto. La notte stessa scrive la sua lettera a Mehmed usando una libertà di parola davvero straordinaria: taccia il sultano di «scarso discernimento» e di «poca abilità» nel far eseguire i suoi ordini e lo avverte che non ha tenuto calcolo del fatto che i marinai ed i soldati imbarcati sulle navi erano dei «convertiti a forza», anzi degli «ipocriti» o degli «spergiu-ri», che non erano insomma dei «veri musulmani nel loro intimo» e che di conseguenza c'era poco da sperare nel loro impegno guerresco. Se voleva suscitare, non gli rimaneva che promettere alle truppe un grosso bottino al momento della conquista. In ogni caso, quanto alla sconfitta, richiede che «sia portata avanti un'inchiesta approfondita per determinare chi sia stato il responsabile» di ciò che era avvenuto, adottando nei suoi con-

fronti una punizione severa e la rimozione dall'incarico. Ciò che non ammette minimamente è che le sue profezie sulla conquista siano sbagliate, non solo, ma sedutosi in segno di lutto e aperto il Corano trova in due versetti la giustificazione dell'accaduto. I memorialisti occidentali ci informano che Mehmed la mattina del 21 aprile andò a cavallo con il suo seguito a Diplokionion sul Bosforo, dove si era ritirata la flotta, e che ivi, dopo un sommario processo, destituì Baltoghlu e nominò al suo posto, come ammiraglio, Hamza Beg. Più tardi, alla vigilia dell'attacco finale, promise ai suoi soldati di abbandonare loro la città al saccheggio per tre giorni. È evidente che le osservazioni ed i consigli di Aq Šems ed-Dîn non rimasero inascoltati: Mehmed deve aver capito la lezione e ci teneva che la profezia del suo *šeikh* si avverasse?

Tornando ora ai «racconti» o «descrizioni» turche della caduta di Costantinopoli, se esse si leggono nell'ordine in cui molto presumibilmente vennero scritte dai loro autori, si ha la netta impressione di trovarci di fronte a due versioni dei fatti, quella di Tursun Beg e di Qyvâmi da una parte e quella di 'Aşyq Paşa-zâde e di Mehmed Neşri dall'altra, benché Neşri amplii notevolmente la scarna narrazione di 'Aşyq Paşa-zâde. Quelle degli altri storici più recenti sono delle contaminazioni di queste due versioni, ma mentre Ibn Kemâl e Tâdjî Beg-zâde Ga'fer Çelebi sono molto vicini a Tursun Beg, Khôdja Sa'd ed-Dîn è più vicino a Neşri. Non è facile dare un'idea delle due versioni di base: dovrei analizzare in parallelo diversi passi e mostrare i punti in cui i testi concordano o discordano. Mi limiterò a citare un solo esempio per spiegare anche la diversa intonazione delle due versioni, prendendolo dall'inizio delle narrazioni.

Tursun Beg inizia parlando abbastanza diffusamente dell'ossessione di Mehmed per la conquista di Costantinopoli, dei suoi discorsi «con sottintesi» al consiglio dei vizir, i quali

non sembrano tutti d'accordo sull'iniziativa che il sovrano vuol prendere. Seguono ampie descrizioni geografiche del Bosforo, del Corano d'Oro, della posizione di Costantinopoli e di Galata, delle loro fortificazioni poderose, e poi una notevole descrizione della costruzione della fortezza di Boghaz-kesen (detta poi Rûmeli Hisâr), elevata tra la fine di marzo e la fine di agosto del 1452, e delle sue caratteristiche (così all'incirca anche in Qyvâmi e in Tâdjî Beg-zâde Ga'fer Çelebi).

'Aşyq Paşa-zâde invece inizia chiarendo i motivi che avrebbero indotto Mehmed a costruire la fortezza di Boghaz-kesen. Mehmed, dopo la spedizione condotta contro Ibrahim Beg, sovrano di Qaraman, che avrebbe approfittato della situazione verificatasi alla morte di Murad II, partito da Maghnisa [= Magnesia sul Sipilo] e diretto ad Andrinopoli, avrebbe trovato bloccati i Dardanelli da navi di «infedeli», per cui sarebbe stato costretto a percorrere con l'esercito tutta la costa anatolica fino a Kodja-Eli, cioè fino a Izmid [= Nicomedia], e di qui fino al Bosforo all'altezza del forte di Aqçe Hisâr (o Anadolu Hisâr), dove finalmente avrebbe potuto passare lo stretto. Passato al di là sulla costa europea «il sovrano, rivoltosi a Chalîl Paşa (gran vizir), gli disse: "*Lâlâ* [= maestro], qui occorre una fortezza". Così egli fece costruire in questo luogo una fortezza, che poi fu compiuta. Egli chiamò allora Mehmed Beg Aq Çayli-oghlu e gli disse: "Va', presto, e fa chiudere la porta di Istanbul". Mehmed Beg andò e fece porre degli uomini attorno alla porta della città e fece dare la caccia agli armenti dei villaggi. L'imperatore, avendone avuto notizia, disse: "Il Turco ha fatto a pezzi la nostra pelliccia, ha fatto crollare la nostra casa sulla nostra testa. Il suo rapporto di vicinato con noi assomiglia a quello del falco di fronte al corvo. Se c'è un mezzo per salvarci [...], esso potrà esserci dato dal nostro amico Chalîl Paşa". E soggiunse: "Bisognerebbe mandargli dei pesci". Li imbottirono di fiorini d'oro e li inviarono a Chalîl Paşa [...].».

Naturalmente, come avevano previsto alcuni consiglieri dell'imperatore, Mehmed non si lasciò dissuadere da Chalil Paşa e così l'assedio ebbe inizio. La stessa versione, con varianti, si legge in Khôdja Sa'd ed-Dîn, non solo, ma anche in Mehmed Neşri e in Ibn Kemâl, benché quest'ultimo, per il resto della narrazione, segua più da vicino Tursun Beg. Si noti che la versione di 'Aşyq Paşa-zâde, pur avendo un indiscutibile fondo storico (ritorno dalla spedizione in Anatolia e blocco dei Dardanelli), si snoda quasi come una fiaba da *Mille e una notte*, mentre quella di Tursun Beg, benché abbellita da brani poetici e da citazioni di detti famosi, è assai più storica o comunque più realistica.

Ecco, del resto, l'inizio della narrazione di Tursun Beg: «Se dedichi il profondo del tuo cuore a Dio, se corazzi la fortezza della tua fede, / se la tua intenzione è buona, / ti sarà accordata la tua parte in quel tempo in cui sono assegnate le ricompense».

L'immagine della sposa novella, la conquista di Costantinopoli, era divenuta la compagna inseparabile delle notti del giovane *pâdishâh* [= dominatore] [...].

«Ogniquale volta per la sete desideravo bere dell'acqua vedevo sempre la tua immagine nella coppa».

A questo modo il *pâdishâh* non riusciva ad allontanare dal suo cuore l'immagine e il pensiero di Costantinopoli e parlava con sottintesi dei modi di giungere più rapidamente al suo fine. I Grandi dello Stato, gli Intimi del Sultano facevano presente, in modo aperto e coperto, alla Maestà Sovrana la solidità e l'inaccessibilità di questa città e come, per conquistarla, i re del passato avessero profuso i loro tesori, riuniti i loro eserciti, senza poi trovare il modo di espugnarla. Gli esponevano i loro timori e la probabilità che un attacco alla città portasse non già alla sua conquista, ma a sconvolgimenti interni [...].

Si noti che lo storico bizantino Ducas, introducendo il discorso sulla presa di Costantinopoli (discorso che si estende per parecchie pagine, con un'informazione molto pre-

cisa sugli uomini e sulle cose), parla dell'ossessione di Mehmed all'incirca allo stesso modo: «Di notte e di giorno, giacendo nel suo letto o alzato, quando stava nel suo palazzo o se ne usciva fuori, ogni sua preoccupazione e ogni sua sollecitudine erano dirette a escogitare con quale battaglia e con quali artifici avrebbe potuto conquistare Costantinopoli [...]. Continuava a passare tutte quelle notti insonne a pensare tutto ciò che era necessario all'assalto contro la Città. Prendeva carta e inchiostro e disegnava il circuito delle fortificazioni e spiegava agli esperti dove e come avrebbero potuto mettere in postazione le bombarde e costruire opere di difesa e gallerie sotterranee [...]. Per dirla in breve, durante la notte progettava ogni sorta di apparecchiature che poi di buon mattino esigeva che fosse realizzata, preoccupandosi di ogni cosa continuamente e con grande fervore [...]».

Non mi è possibile in questa sede né porre a paragone tra loro le narrazioni turche, né metterle in parallelo con quelle occidentali per rilevare nelle une e nelle altre i punti di concordanza o di discordanza, gli errori o le incongruenze, la loro maggiore o minore storicità. Sarà compito degli storici accertare a fondo tutto ciò. Quello che però risulta già fin d'ora ad una prima lettura è che non è possibile fare a meno di queste fonti turche se si vuole dare un quadro critico, oggettivo e più ampio, degli ultimi giorni della capitale bizantina. Credo che sia difficile prescindere da esse, ad esempio, in alcuni punti fondamentali non sufficientemente svolti nelle fonti occidentali. Le fonti turche sono particolarmente ricche sulle caratteristiche della fortezza di Boghaz-kesen; sull'episodio della strage dei contadini di Epibation; sulla famosa bombarda più grossa, del peso di più di sedici tonnellate (Qyvâmî ci fa sapere che era detta *Eniklu ayu*, cioè «Orso con i cuccioli», perché, come spiega lo storico bizantino Laonico Chalcocondyles, sullo stesso affusto stavano due altre piccole bombarde che servivano per dirigere e correggere il tiro);

così pure sullo schieramento in profondità delle truppe turche e la posizione degli eserciti lungo le mura; sul percorso via terra delle navi trasportate aggirando la collina di Galata dal Bosforo al Corno d'Oro; sui dissensi all'interno dello schieramento turco all'indomani della sconfitta navale del 20 aprile e su quelli fra bizantini e latini circa i comandi della difesa delle mura; sull'uso di bottiglie incendiarie, a base di nafta, da parte dei difensori; sulla ferita certamente grave del capitano genovese Giovanni Giustiniani Longo e su tanti altri particolari che non è possibile qui prendere in considerazione. Ma vorrei dare almeno un'idea del clima, per così dire, delle narrazioni turche, leggendo un brano di Tursun Beg, quello che si riferisce alla morte dell'imperatore Costantino XII. Siamo alla scena finale dell'ultimo atto della tragedia: i giannizzeri dai bianchi turbanti, «insegne della luce dell'Islam», sono riusciti a sfondare la difesa nei pressi della Porta di San Romano e dilagando verso il centro della città danno inizio alla strage di coloro che cercano ancora di opporsi. «Nel frattempo, il principe infedele [cioè Costantino XII] con il proprio seguito si era gettato sulla via che portava verso il mare per strade nascoste con l'intenzione di cercare salvezza sulle navi. Mentre fuggiva, incespicando e rialzandosi, la potenza del Fato si manifestò con uno strano intervento che sbucò a tergo del sipario di questa forza. Ecco che cosa avvenne. Un certo numero di soldati della flotta avevano mutato le loro uniformi, si erano mescolati ai giannizzeri e avevano partecipato con loro all'assalto della città. Quando vi entrarono, per allontanarsi dai giannizzeri, scantonarono verso una parte rimasta vuota. «Lo straniero è simile a un cieco». Si smarrirono così in strade da cui era difficile uscir fuori. Come dei ciechi bramosi ma privi della luce del mondo, corsero qua e là [...] e giunsero in un luogo in cui ci si poteva attendere di cadere nelle mani del nemico. Mentre avanzavano senza conoscere la direzione tra alcuni bazar bassi e in rovina (e l'oscurità li opprimeva),

un rumore rintronò d'improvviso alle loro spalle. Una compagnia di infedeli peccatori, simile ad un torrente, era sopraggiunta e così, come i lupi assaltano senza esitazione, questi infedeli fecero tutti impeto contro questi 'azabî [soldati di marina]: i miseri perdettero ogni speranza di salvare la dolce vita. Non ebbero che la forza di esclamare: «Dove è una via di salvezza?», e di risponderli l'un l'altro: «Presso il tuo Signore, lì tu troverai il riposo». Tuttavia, poiché quel posto era ondulato e sconnesso come le ciocche degli idoli di Khotan (intendo dire che era un posto in cui era difficile muoversi, pieno di ostacoli che si incrociavano), i soldati ritrovarono una certa forza, proprio come l'animale già sgozzato trova la forza ancora di agitarsi. Mentre cercavano di trovare un riparo, e già alcuni indossavano le vesti verdi e rosse del tesoro del mondo [del celeste martirio] (voglio dire che si elevavano alla gloria del martirio), il maledetto principe infedele si gettò addosso ad un soldato ferito. Conformemente a quanto è detto: «Vi è sempre chi trascina verso ciò che è deciso dal Destino», il cavallo del principe si rovesciò sullo stesso infedele. Il soldato, benché mezzo morto, tagliò allora la testa di quel principe degli uomini ribelli a Dio. Gli infedeli videro come cadde e, da vittoriosi, si trasformarono in vinti. I soldati di marina fecero prigionieri alcuni del seguito imperiale (prigionieri dell'umiliazione), altri li fecero principi del paese infernale. E poiché si trattava dei «domestici» del principe, i soldati trovarono sui loro cavalli e sulle loro armi tanti gioielli splendidi, sui loro giumenti una tale quantità di seta, di monete d'argento e di fiorini d'oro [cioè iperperi] che il pensiero non riesce a concepire [...].

Questa è la grande vittoria. Non vi è forza e non vi è potenza senza l'assistenza di Dio [...]. Il popolo fedele non incontrò più ostacoli e pose mano al saccheggio in piena sicurezza [...]. Trassero fuori da tutti i palazzi, che uguagliavano il palazzo di Salomone e si avvicinavano alla sfera celeste, trassero nelle

strade, strappandole dai letti d'oro, dalle tende tempestate di pietre preziose, le beltà greche, franche, russe, ungheresi, cinesi, khotanesi, in breve tutte le belle dai morbidi capelli, uguali alle chiome degli idoli [...] e i giovanetti che suscitano turbamento, incontri paradisiaci [...], ragazzi dall'alta taglia e dalle gote tinte di rosa [...], dalle ciglia simili ad arcate [...], dal naso affilato [...]; fanciulle simili alle stelle della Lira, fresche come il gelsomino, dalle guance violette, dai capelli ondulati, dalla statura di cipresso, dal volto simile al sole, dalla fronte paragonabile alla luna, dal petto prepotente [...]. Le loro gote sono tinte di rosa [...], i loro seni sono rotondi [...], i loro occhi languidi e maliziosi [...], le gambe ben tornite [...], i loro movimenti ondegianti [...], nere, rosse, bionde [...].

Così, per qualche pagina del testo turco, in cui l'autore si diffonde liricamente sulla bellezza dei giovani e delle fanciulle catturati e trascinati in prigionia dai soldati «come leonesse, leopardi e branchi di antilopi». Ma non è tanto su queste effusioni molto orientali che vorrei attirare la vostra attenzione (effusioni che pur hanno un loro significato nell'economia della narrazione), quanto sulla versione che Tursun Beg dà della morte dell'imperatore, confermata dai racconti di Ibn Kemâl e di Khôdja Sa'd ed-Dîn. Ibn Kemâl dimostra di sapere che corrono anche altre versioni sulla fine del «principe infedele», ma sceglie proprio questa, dicendo che è «la più nota e la più diffusa»; inoltre è più preciso di Tursun Beg. Secondo il suo racconto, l'imperatore, lasciato il suo posto di combattimento presso la Porta di San Romano (dove era stato ferito gravemente il Giustiniani che, preso dal panico, aveva abbandonato i suoi alleati assieme al suo reparto genovese), si sarebbe diretto verso il Castello delle Sette Torri (Yedi Kulé) nei pressi della Porta Aurea, e lì sarebbe avvenuto lo scontro con gli 'azabi. Si noti che anche il russo Nestore Iskender, nella sua *Povesť o Cargrada*, fa morire anch'egli l'imperatore Costantino nei pressi della Porta Aurea, mentre cercava di

varcarla, evidentemente per uscire dalla città e raggiungere le navi all'ancora nel vicino scalo imperiale. La coincidenza tra i due racconti non sembra casuale: molto probabilmente si tratta della versione più vera della morte di Costantino XII, e da qui è nata la leggenda riportata da alcune fonti occidentali che vuole che l'imperatore sia riuscito a fuggire e a riparare in luogo sicuro.

Certo, il clima delle narrazioni turche è molto diverso da quello delle narrazioni bizantine e latine: non c'è compianto, ma gioia, non angoscia, ma esaltazione, non lamenti, ma gridi di vittoria.

Ma accanto all'esaltazione tutta orientale di Mehmed Fatih, cioè il Vittorioso, salutato come «suggero della Profezia», «illustrazione della devozione», «ombra della bontà di Dio», accanto all'empito lirico che inneggia alla vittoria fulgente dei soldati dell'Islâm contro i guerrieri «infedeli» e alla preda ricchissima che essi fecero di uomini, donne, fanciulli, di oro, argento e pietre preziose, c'è anche il pensiero sulla caducità delle cose umane: *sic transit gloria mundi*. Se è vero quanto racconta Tursun Beg, Mehmed, entrato a cavallo in Costantinopoli il pomeriggio del 29 maggio, dopo aver ammirato i palazzi e le strade della città, si sarebbe recato verso il centro. Visitando Santa Sofia, definita «il più alto cerchio del Paradiso», quando dall'alto della cupola vide attorno a sé i dintorni della chiesa deserti e pieni di rovine, pare che abbia mormorato questi due versi in persiano:

Il ragno assolve alla funzione di portinaio nel palazzo di Cosroe;
il gufo suona la musica di guardia nella fortezza di Afrâsijâb.

Cosroe, il grande re dei Persiani, Afrâsijâb, re dei Turan, celebrato nel *Šâhnâme* di Ferdusi, e infine Costantino XII, l'ultimo imperatore di Bisanzio: tutto muore, tutto scompare. Rimangono ora solo le rovine dei loro palazzi, espressioni della loro potenza e della loro gloria, dove i ragni tessono la loro tela e i gufi cantano un canto di morte.